**第39课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后我们继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释--文殊上师欢喜教言论》，那么这个论典呢主要宣说了一切万法都是空性，抉择一切万法实相的殊胜论典。那实际上呢一般的众生执著一切万法都是实实在在存在的，通过这样一种实执犯了很多错误。然后呢就开始流转在轮回当中没办法解脱，那么现在呢通过学习这样论典的方式，首先呢认知我们现在的一切执著全是错误的，所以说必须要打破一切的这样一种惯性思维。那么第二个方面呢在一切万法无自性的空性基础上进一步要实修、实证一切万法的空性，进一步把相续当中的人执和法执烦恼障和所知障呢彻底消失在法界当中。那么自己就可以安立说或者说获得了殊胜的证悟、获得殊胜的解脱。那么自己如果有了这样的证悟就可以帮助其他的一切众生从如是的这样一种实执当中解脱出来。

那么现在呢在观察所谓的这个人我是否真实的实有的自性。那么就是说前面分析的除了刹那的五蕴之外呢，根本找不到一个实实在在的人我，没有办法说这样一种人我是存在的是有的。所以说我们就知道这样一种人我他也是离一离多的自性他也是完全不存在的一种法。那么就现在我们观察的时候呢一方面就说这个人我不存在，一个方面呢就说这个名言谛当中的这个我又是怎么样进行安立的呢？或者就说这样业因果的道理又如何这样一种存在的呢？像这样的话主要是说在胜义谛当中的所谓的人我一丝一毫的自性完全都不存在，在名言谛当中呢只有一个五蕴相续的假我。

那么说这个有五蕴存在的假我和说没有我实际上是一个意义。假我呢实际上就是无我的意思，所以有的时候说是这个我好像是假立的有，有的是说是我根本不存在的，实际上是说如果有的话也只有五蕴。所以我们说只有五蕴和把这个五蕴立名说一个我呢，二者之间是不矛盾的，关键是我们在自己认识这个问题的时候，在这个观点认识的时候呢，那么是把这个五蕴本身认为是我呢，还是说只有五蕴把这个五蕴假立为我。那么这个差别实际上是非常大的。那么学习完这样一种论典之后呢就应该知道这个我在名言谛当中可以说有一种五蕴自性假立的我存在，可以作为这样一种造业和受报的一种所依，这个方面是可以假立的。

那么今天呢接着讲这个含义：

俱生【依赖俱生我执的五蕴而视为假立的“我”,并不是将五蕴剖析为部分而明明确确认定的,因为不是将所缘相一一分析而仅是以串习力来取境的缘故。】

那么这一段话呢就说我们的俱生我执呢，他的这个所缘可以说就是这个我。那么这个俱生我执他所缘境呢就是比如说我们相续当中有一个俱生我执，那么我们相续当中这个俱生我执他所缘的相是什么呢？所缘的相实际上俱生我执直接的所缘相不是五蕴，俱生我执的直接所缘相是这个我，就是这个我。所以说这样一个我的这样一种本体安立是什么呢？就是把五蕴视为我，因此说呢这个依赖俱生我执的五蕴而视为假立的我的意思，实际上就说俱生我执的境呢他就是我。

那么这个我他到底是怎么样安立的呢？就是这个五蕴而假立的，依靠五蕴而假立的，把五蕴假立成我。那么当我们这样把五蕴视为假立我的时候呢，到底怎么样来进行承许？“并不是将五蕴剖析承部分而明明确确认定的”。那也就说是当我们在安立一个所谓的我的时候呢，那他不是详详细细的分析之后确定的。他不是把五蕴这样剖析，把这个整个五蕴。首先剖析这五种本体色受想行识，然后再把这个色蕴进一步剖析，然后最后得到一个我。没有这样一种，不是把五蕴剖析的部分明确抉择为我，为什么没有办法这样剖析呢？如果一旦剖析五蕴就得不到一个我的存在了。那么所谓的这个我的存在，他是把五蕴安立成这样一种实体法。安立成一体之后呢，就说安立这个我的，把这个粗大的五蕴安立成我的。所以一旦你分析之后呢就会发现这个五蕴是五个本体，平时我们认为的我呢是一个本体。所以说像这样的话就说并不是把五蕴剖析为部分之后明明确确认定的。

“因为不是将所缘相一一分析”。那么并不是把五蕴的所缘相，把这个我的所缘相一个一个分析完之后呢来进行安立的，而仅是以串习力来取境的缘故。什么叫以串习力来取镜呢？就说一般的众生跟随自己的习气，跟随自己的执著方式通过这个串习力来取镜。他在真正的取镜时认为就是说当凡夫众生认为有我的时候，那个所取镜就是我么，所以当认为有我的时候呢只是相续当中一个俱生我执的这种串习力。跟随这种串习力呢就认为有我，然后就开始取这个境了，并不是把所缘相一一分析之后来进行取镜的。

【然而,由于假法补特伽罗〖人〗的设施处是五蕴,故而单单的五蕴可以立名为补特伽罗〖人〗】

那么就说因为假法补特伽罗的这个设施处是五蕴。也就是说呢平时我们认为的这个我所认为的补特伽罗呢他是色识触，他假立的基，也就是这个五蕴他是在五蕴上面安立的。所以说呢单单的五蕴可以立名为补特伽罗，就可以把这个五蕴呢给他取个名字叫补特伽罗，所以说像这样的补特伽罗他只是以五蕴而立名的。从这个方面就可以说明他无有自性，他不是一个单独的本体，他只是依靠五蕴作为设施处，把这个单单的五蕴起名叫做补特伽罗而已，除了这个之外呢并没有他的实在意义。

【如果观察所缘相,那么必须这样安立:仅仅是取瓶子之识的所缘境——假立的瓶子也必须要缘设施处色等自相来安立。】

那么这个方面呢我们就对于所缘相来进行分析，进行观察。那么如果要观察所缘相的时候呢，就会发现这样一种我实际上是一种假立的。他除了在五蕴上面安立之外呢，并没有一个实实在在的我作为所缘相。那么如果我们要观察所缘相呢必须这样安立，就是通过比喻来了知我们这样一个我到底是如何成立的。比如说呢仅仅是以取瓶子之实的所缘相，所缘境这个方面呢就取瓶子之实这个叫做一种能缘，能缘的心识叫有境。然后他的一种所缘境是什么呢？就是假立的瓶子。那么这个时候是因为取瓶子之实，我们在安立名称的时候呢这种实叫取瓶实。那么这个取瓶之实他的所缘相是什么呢？实际上他所取得相就是瓶子。那么再分析的时候这个瓶子到底是不是真实的呢？这个瓶子它自己并不真实，只不过呢就说是这个把这样一种这个色等自相安立了。

那么就下面讲假立的瓶子也必须要缘设施处等自相的安立。也就是我们的取瓶实他的所取镜是取这个瓶子，这个是不观察的时候所取得瓶子。那么如果真正观察的时候呢，这个瓶子，这个所缘境的瓶子到底是不是真实存在的？这个瓶子本身并不是真实存在的，他只是一个有知，他只是一个整体的名称而已。那么就说这个瓶子呢他必须要缘设施处。这个瓶子他本身有个假立处，那么是什么呢？色等自相。那么色等自相呢以前在学习中观，在学其他的论典当中也讲了好多次。实际上就说一个色法，瓶子等等色法，它在组成它的整体的时候呢必须有八种微尘么，八种微尘是一起生的，也就说在一个瓶子上面呢至少有八种尘来进行安立。然后就是讲到了色香味触那么这个是四种，然后是地水火风这四种，总共加起来有八种，色香味触和地水火风。

那么就说实际上我们说这个瓶子除了这个色，然后就说是这个香味触，色香味触和地水火风这些自相法之外呢，所谓的实实在在的瓶子到底在哪里？我们就说除了把这个八微的自相作为设施处，然后安立一个这叫瓶子的名称之外，瓶子的本身并不成立。所以说我们在安立瓶子的时候呢他的安立的基就是色等自相。所以说呢可以把色等自相取名叫瓶子。它的这个色等自相呢就说这个八微呢，它有一个特殊的形象，有一个特殊的这样一种状态这个叫做瓶子。有小口的、鼓腹的、盛水的东西，把这个东西叫做这个瓶子。实际上他瓶子的本身它只是一个概念，瓶子本身他只是一个名词而已。实际上我们说说瓶子的时候呢，就是在讲这样一种色香味触和地水火风这个色等自相。所以呢这个方面讲的时候呢取瓶子之实的所缘境他所缘的法的瓶子是假立的，那么在安立这个假立的瓶子的时候呢就是缘色等自相本身来安立而已。

色等自相本身并不是瓶子，但是可以在色等自相上面安立一个瓶子的假立。就相当于我们在安立车的时候呢，通过这么多的零件，比如说这个东西取名叫车，这个车也是一种总相，这个车也是一种名称概念而已。实际上实实在在的车，实实在在的瓶子呢，完全不存在的。那么我们在把这个比喻了解清楚之后呢再来看这个意义就比较容易了知了。那么这个方面我们取瓶子之实呢，实际上就可以换为俱生我执，那么这个俱生我执这个是一种能取，能境呢。那么他的所缘境是什么呢？所缘境就叫做我，就叫人我。那么实际上这个人我观察的时候，人我是假立的，那么也就说这个假立的人我必须要缘设施处，色等五蕴来进行安立。

这个比喻和意义对照的时候我们就知道像这样讲的时候俱生我执他的所缘境是假立的人我。那么假立的人我到底存不存在呢？假立的人我只是个概念，只是一个名称。除了他的设施处五蕴等之外呢，没有一个其他的法，并不存在一个实实在在的人我存在。但是在色等五蕴上面可以取名叫做补特伽罗，这个方面就是对于这个所缘相如果要观察的话，我们就根本得不到人我了。所以为什么前面一段说呢，仅仅是以串习来取镜呢？因为就说如果真正要分析所缘相的话，就根本得不到人我，没办法得到人我。但一般的众生他不懂得这样的分析，他仅仅是以串习力来取镜的。

那么这就说作为入宗派者来讲，一方面就是说我们要知道众生是怎么想的？众生他是怎么样流转的？一方面我们要学习如何打破这样一种实执的这样一种范畴，趣入到无自性当中。这方面就是对他所缘像真实分析，这个人我到底存在不存在？人我和五蕴到底什么关系？分析完之后的得到一个人我是假立的这样一种结论了。这个地方所缘相的这个比喻和意义要好好去观察、好好去分析，最后就知道所谓的人我只是一种假象。

实际上说平时我们观察人我不存在这个问题，他必须要长时间的反复的观察。那么如果我们没有反复的观察的话，这种人我空的理论对我们的自相续来讲他是属于一种新的理论，他是属于一种新的理论。为什么叫新的理论呢？观待于我们无始以来已经习惯了的人我存在的思维来讲他是一种很新的理论，很嫩的一个理论。所以说像这样的话如果你不花很多时间去再再熟悉、再再串习他的话，那么他的这样一种理论很难起到一定作用，很难起到一定作用。就好像我们在世间上学一个知识一样，刚刚学一个知识如果你不反复去学习，不反复去看的话，那么你要掌握这个知识要运用的时候就非常困难。

所以说就是我们在学习人无我空性的时候也必须要反复的去观察。那么当我们反复观察很多次之后呢，这个人无我空性的理论不再生疏了，他就会慢慢慢慢渗入到我们相续当中去，最后这个人无我的理论就会变成我们一种思维的方式了，惯性思维方式了。只要你思维就会思维他是无我的，就变成这样一种思维方法了，这个时候就叫做法融入、融于心中，正法和心融为一体了。现在我们就说法是书本上的法，这个法和我们的心还离得很远很远。所以说像这样必须要通过再再的去观察，再再的去思考，所以说这样的中观的论点的话不能够离开的。经常要想一切万法都是空性的，经常要想人我是不存在的，这个想了很多次想了成千上万次之后呢，像这样的话他的力量就会发挥出来。

一方面当然你说想成千上万次和无始以来串习我执的这个力量还是不成对比，从他的时间的这个角度来讲力量不成对比。但是在这个当中有一个关键性的问题是什么，为什么我们就说想成千上万次或者说我们投入三年，投入三四年时间我们可以彻底颠覆无始以来的这样一种俱生我执呢？那么就是实际上不成正比的原因，不成正比的话他就可以起作用的原因是什么呢？实际上第一个问题就是说这样一种人我他本来是假立的，就是你假立的时间再长，你把他串习的时间再长他永远不可能变成真实的，他永远都是假立的。只不过就说你能不能把他戳穿了，你一旦把他戳穿了他就是个假立的法而已。

所以说就是很多地方打比喻就说好像一个房子里面，一个山洞里面，他就说一千年都没有进去过亮光，但是我们会不会认为说这个山洞一千年都没有进去过亮光，所以说这个黑暗就绝对没办法遣除呢？不会这样的。只要有一盏灯进去，一刹那之间千年的黑暗顿时消除，一下子就消除了。就是因为这个黑暗本身是假的，就是因为我们无始以来这个俱生我执是假的，而这样一种人无我空性理论是实相，是实相的缘故。所以说只要能够悟到实相，只要能够缘实相再再去观修，他的力量是真实义，他是真实义。所以说完全就可以在短时间当中把无始以来的实执呀彻底泯灭，这个方面就是他的一种原理，原理是这样的。

所以说我们一方面不要过度的担心我们相续当中的我执这么严重，如果我花几个月的时间，我花几年、几十年的时间能不能起到一个作用啊？如果我们真正去花时间的话绝对能够起作用。但是我们怕什么呢？就怕学完之后呢，哦就觉得懂了懂了，就是这样的，人我就是不存在。然后下去之后就不看了，就不再思维了，不再串习了，像这样的话还是对自己的我执不会起作用。

所以关键的问题是我们对正法的兴趣到底有多大？如果对正法兴趣很大的话，经常去观察，经常去思考，所以说他的这样一种加持力在短时间当中就会爆发出来，短时间当中就会体现他的不可思议的作用。因此说我们说这个道心也好，对正法的兴趣也好，他的的确确是非常重要的。如果有了这样的兴趣我们在依靠这样的殊胜正法的观修，那么无始以来这个假立的种种执著，冠以各种名称的执著，在很短的时间当中是绝对可能被消除的。这就要看自己的精进和信心是不是很大的，如果有的话就可以遣除。这个方面都是讲到了一切万法不存在人无我的这个实际正理。

【为此,在观察成为业果之依处的那个我到底是什么的过

程中,有些人认为它是意识的相续,有些人则承许为蕴的相续】

那么就说前面我们讲到了这样一种人我实际上是不存在的。那么在这个过程当中呢，我们说观察成为业果的依处。因为在佛经当中讲我这样一种一切的业是自作自受的，自作自受。这里面好像就有一个我的存在，这里面也存在一个所谓业果的依处，那么有些地方讲了这个业果的依处就是一个我，我就是业果的依处，我造业我受报，所以说像这样讲的时候呢，这个我就成了业果的依处了。

那么我们要观察成为业果的依处的这个我到底是什么？在观察这个我到底是什么的过程中，有些人、有些宗派认为这个所谓我只是意识的相续而已。不存在实我，但是呢他有一个意识的相续，他前面的后面的意思连起来这个方面就叫做意识的相续。所以说有些观点就是说其他的五蕴当中只有识蕴，只有意识是这个所谓的我，也有这样一种认知的方式。因为这个意识他是一个比较明确地、能够分别的、能够造业的、能够受报的、能够感受的这样一种本体，所以有些人认为是意识的相续。“有些人承许是蕴的相续”，有些就承许是这个是五蕴的相续，在五蕴上面安立的这个方面就是比较粗的方式，比较粗的方式把整个五蕴相续安立成我。

【虽然观点各不相同,但实际上业只会成熟在作者身上,而他者不可能受报应】

不管是你把意识的相续安立成我也好，还是把五蕴的相续安立成我也好，虽然这个观点各不相同，但实际上你自己所造的业只会成熟在作者身上，而他者是不可能受报应的。那么就说你自己所造的业你肯定是自己去受报应，而不是说张三造业李四去受，这方面有错乱了。所以只能成熟在自己身上，这个是在《百业经》当中佛陀是再再讲到了，你造的业呢只成熟在自己身上，而不会成熟在其他的岩石呀，其他的大山呀，树木上面，其他的上面是不会成熟的，只是在造者自己相续去成熟。所以这个方面就来了一个作者的概念，那么到底什么是作者呢？下面要分析这个作者。

【所谓造业的作者也只是将众多聚合的一法称为作者而假立一体的罢了,在胜义中,作者与业果等绝不存在成实。】

那么实际上所谓的造业这作者，也是把很多很多聚合的一法称为作者，就说很多法聚合起来的一法成为作者。比如说五蕴，五蕴是把很多法聚集在一起的，这个方面就可以称之为把很多法聚集在一起的法叫做作者，然后假立为一体。然后这个受报呢，受报也是作者你去受报，那么你不观察的时候好像就是说作者也是他，受者也是他，好像就是一个人。但是我们说这个所谓的作者他也是把很多聚合的法假立成一，称之为作者。然后这个作者在做完之后呢他就好像一不断的流转，不断地流转，到了某个时候也许过了几百年、几世之后甚至几个劫之后呢然后他受报了，受报之后就说你自作自受，你自己做的这个业你自己来受这个报，实际情况呢，这个当中已经就是说是换了很多很多法了，无数的法已经生灭迁变了。但是呢把整个相续假立成一，就是说你作，你就受， 在这个方面安立了以后，作者和受者的关系，这样安立的一体。

“在胜义中,作者与业果等绝不存在成实。”那么在胜义当中呢，没有作者，也没有业果。或者说不存在成实，或者说没有作者和没有业果都可以，都是可以的。那么就有的时候是不存在成实呢，就好像说它有它的显相，但是它没有实有的。有的时候说呢，就业果和作者都不存在。这个方面只不过是说法不一样而已了，说法不一样。 如果你不观待世俗谛的话，你不观待世俗谛你可以直接说作者、业果不存在。那么如果你还要稍微观察一下、观待一点世俗谛的话，你说这样一种这个业呢，它是不存在实有的，不存在实有这个语气的这个，它表达的含义呢，就是说这个业果实际上是有显现，但是它不存在实有的因。所以我们就说在胜义当中作者和业果等不存在成实。

【正因为成实不存在,业因果才会毫厘不爽,也就是说,已做不虚耗,未做不会遇。】

就是因为一切的成实都不存在的缘故呢，所以说呢这个业因果才会毫厘不爽，一点不会错乱。也就是说呢，如果已经作了业呢，它是决定不会虚耗的。如果没有作这个业呢，是绝对不会相遇的，不会去相遇。这个方面就是说业因果的种类原则。我们在修业因果的时候也主要就是修这两个。或者后面还有加就是说是这个小因变大果啊，等等等等一切的业的自性。但是真正最主要的问题，也就是说已做不虚耗,未做不会遇。这个办法在修业因果的时候呢，主要要思考的问题就是这个。

那么如果我们把这个问题思考透彻了，如果这样一种这个理念深入我们相续当中去了，现在我们在取舍因果的时候，会非常非常的这个注意。为什么呢？因为就是说是你，你如果已经做了，不管你的身体做了，还是说你的语言做了，还是说你的心去想了，去做了。如果你做了之后呢，那就不会虚耗，它就肯定会有它的果。因为这个业呢是什么呢？业呢实际上就是一种行为，就是一种行为。那么每一种，每一个行为它都有它的这个一种，它的结果。所以说呢，作为一个修行人来讲的话，你的每一个行为你自己都要去负责。谁去负责，你自己去负责。所以说像这样讲的时候呢，如果真正的这个业因果的概念能够深入到每一个修行人的相续当中，不需要任何人来督促，自己就会去精进，自己会去取舍。但实际上呢我们就是说为什么上师还要再再的督促我们呢？再再的就是说是来鞭策我们呢？实际上就是说对于初学者的我们，作为初学的阶段来讲，这样一种业因果的这个道理还没深入到我们的心中去，还没在我们心里扎根。或者多多少少都还有，受到以前的这个习气啊，或者就是说这样一种这个引诱，它的这个影响。

所以说有的时候我们想取舍，有的时候好像就是说看不清楚，不想取舍，这个时候呢就作为一个外在的上师来讲，他的作用就非常非常的凸显。就是说再再的提醒我们，一定要注意你的行为，一定要注意你的发心，一定要注意你的这样一种，种种的这样一种这个事情啊，等等。像这样讲的时候，因为已做不虚耗的缘故，反正你做了之后，别人看到也好，不看到也好，你做的这个事情被揭发也好，不揭发也好，或者你做的这个善业别人知不知道。你去不去就是说去戴大红花，去领功受奖啊，实际上就是说你只要做了这个，肯定是不会虚耗的。如果你造了业，哪怕微小的一点业，都会受报。那么你就是说是这个做了一点点的善业，也会受报，所以这个已做是不虚耗的。

“未做不会遇”，那么如果你没有做的话是不会遇的，不管是恶业也好，还是善业也好。如果是恶业，如果你没有做这个恶业，就不会遇到它的痛苦，你如果没有去做善业，就不会遇到它的安乐。那么如果你没有做轮回业，那么当然就不会去轮回了。那么如果你没有做这个就是说解脱业就不会解脱。所以这个方面就是说我们不可能坐在这个地方，好像就是说解脱就降临了。我们做了一个什么都不做，就降临了，这个方面就是不承信业因果。这个相当于就是无因生的理论了。我什么都不要修，但是我还要享受解脱，就这个方面不可能实现的。所以这个方面在拓展开的时候呢，就是说你付出怎么样的一种，这样一种造什么样的业，它就会结什么样的果。这个业和果之间的关系呢，它也有千差万别的很多很多的关系。在学法的时候也是这样的。那么如果你精进，加倍精进，像这样一种这个所有的一切的因素都成熟了，那么你解脱就很快。那么如果就是说你很懒惰，或者有时候修善法，有时候修恶业，善业和恶业互相牵制的话。像这样的话一方面说我要很快解脱，一定要克歧取胜，我一定要在几年当中证悟大圆满，但是呢就是说根本不去做这些证悟这些法性的这个因的话，不可能做到的事情。

那么就是每个人的想法都是想安乐嘛，当然就是说解脱是最好的安乐，每个人都不想受痛苦，都想安乐，但是呢如果我们不去取舍因果的话，那么这一切都会完全空耗。所以说已做不虚耗,未做不会遇。这个问题的的确确是整个佛法的核心。业因果就是整个佛法的核心。所以说呢现在我们如果说对于这个业果的问题不思考透彻，会出现很多的懒惰的情况，会出现很多侥幸的心理，会就是说一方面保持修法的形象，一方面就在造这个很多很多罪业。不符合，做很多不符合以修行者身份的罪业，都会出现。所以说，对这个业因果的问题呢，一方面是已做不虚耗,未做不会遇，这个是，可以说是整个这个核心的。如果能把这个能够思维透，把这个能够生起定解的话，肯定会在显现上面会变为很好的修行者，但它这个方面我们不是在介绍它这个问题，主要是一个附带讲的。这方面讲了，就是讲的这个成实不存在的缘故，没有实有，所以说业、因果、作者、受者，它才会合理的去安立。它会毫厘不爽，就是因为一切万法不成立实有的缘故呢，在名言谛当中通过名言的规律，才会显现这样一种业、因果，才会显现受者、作者，才会有这个善报、恶报等等的这些差别，就是因为不实有才会有这个。那么如果实有成实的，就根本不存在这些，这些都会虚耗的。

【假设说这不是假立而造业的作者确实存在,那么它就成了常有,这样一来,造业成熟果报都将成为非理】

那么前面我们说呢，这个是假立的。造业是假立，受报也是假立。那么如果说这不是假立的，但是呢造业的作者的确又是实实在在存在的。那么如果它不是假立，那就是实有。那么实有的话有两个情况，一个是，是不是常有，一个是无常。那么如果说是常有的话，会变得怎么样的呢？那么如果是无常，那么就变成常有的话，这样一来,造业成熟果报都将成为非理。那么就是说你造业，造业之后呢成熟果报，就会变成非理了。为什么呢？那你看这个地方有造业和成熟果报，造业是一个阶段，成熟果报是另外一个阶段。它是两个阶段，所以说像这样讲的时候呢。如果就是说，你是常有的话，那么造业者你永远会变成造业者，永远不会变成受报者，不会有受报者嘛。就是这样一个问题。所以说呢，如果是常有的话，造业和成熟果报会变成非理，因为造业者在造的时候呢，并不是在受，造完之后呢一段时间它就受了，所以二者之间有很明显的一个不同的分位差别。所以如果是常有的话就不合理了。

那么【如果是无常,那么作者与受者显然就是各自分开的,所以感受果报也不应理】。

那么如果是无常的呢，这个无常我们要注意，哪个方面的无常呢，有的时候我们也说这个好像作者和受者之间不是常有的。但是呢这个里面我们就说是不是假立的？那么如果是一方面又存在，又承许它是假立，一方面呢又说它是无常的话这个就很不符合道理了。但是呢这个方面说并不是假立，那么作者是确实存在的，这个就是一种实有的无常。那么如果一方面又是实有的，又是无常的话这个方面也会出问题。为什么呢？因为就是说作者和受者显然就是各自分开的。作者在作的时候呢和受者受的时候呢，它因为是无常的，实有的缘故呢，它二者之间就会变成了截然不同的他体。就像昨天我们分析的情况一样，就分析了前后刹那也是这样的。所以说作者是作者，受者是受者，就像张三、李四一样。

那么就是说是张三、李四呢就说是这个一个人造的业，张三造的业，李四没有造业。但是如果你说，那么就作者和受者是他体的，但是呢就是说作者作的业，受者上面可以承受的话，就好像下面就是说张三造了业之后呢李四去感受。李四没有造业，但是李四就受报了。张三造了业之后呢，张三没有受报就会变成这样。为什么？因为二者是他体的。就是说是作者和受者显然各自分开，分开之后呢，那么因果就错乱了。这个就会导致呢就是说造业者不会受报，没有造业者遇到果报了，就和前面的这个因果的总原则，已做不需要，未做不会遇，这个总原则就彻底相违。

所以如果你把它承许成实有的无常的话也会有这样一种问题，也会有这样一种问题。所以说我们就是说，只有在无实有当中，在空性当中，它安立因果才会非常非常合理。当然就是说它到底是怎么样成熟的，通过我们现在的分析来讲呢，这个业果非常的深细 ，我们只有跟随佛经的道理，就是说这样一种这个业因果在名言谛当中呢，它不会虚耗，虽然无自性，但是呢也是不会虚耗的。在 《入中论》当中呢，也讲了很多比喻嘛，它就说无自性它会不会不生果呢，这无自性不会不生果的。无自性也会生果的，就好像这样一种这个眼翳者。那么眼翳者，或者就是说这个梦境啊，还有其他的法啊，实际上都不存在，名言谛当中也不存在它的实有。但是呢它虽然不存在，它也会显现，它也会显现眼翳的， 它也是没有而显现的道理。

那么就说全部都无实有的会不会错乱呢？有些人认为只有实有的才会不错乱，比如说：实有的作者，那么杀了生之后这个业是实有的，所以说后面肯定会受报或受痛苦。那么如果是虚幻的，如果就是说是无实有的，会不会就是说错乱呢？啊不会错乱的。月称菩萨说：不会错乱的。就好像说石女儿啊、像虚空啊、像兔角啊、 像眼翳啊，这些法都是无实有的。但是有眼病的人只看到眼翳，有眼病的人看不到石女儿、也看不到虚空，原因是什么呢？他不会错乱。名言谛当中有他的一种法而理，名言谛当中有他这样一种规律。虽然都是同等无自性的，但是就说有眼翳者只是看到老法，不会看到同样无自性的其他的虚空、石女儿，原因就是这样的。所以说一切因果之间呢关系都是无实有的。但是呢你造了这个业，你就会这样成熟，造那种业，就会那样成熟。所以我们相续当中有反复的，非常广大的一张业网，让我们的相续当中有各式各样的种子，但是这样的种子它所成熟果报时候绝对不会有丝毫的错误。这个方面也是他名言谛的法。就说世俗法他有一种道理，他自己的一种规律，自己的一种规律而已。所以像这样讲的时候呢，无自性不会错乱，也不会不生果，所以说呢如果你承许实有的话，那么就会有这样一种有果的过失。

【只有将若干法假立为一的我才既可以充当作者,又合乎作为报应的受者。】

那么就是说前面说实有不合理。那么现在说我们把很多假立的法，假立唯一，把若干法假立唯一的这个“我”，可以当作者，也可以作为受者。

【比如,口中说“我以前作过此事,现在播下这一种子,等到秋季便可享用”】

那么打比喻讲的话好像别人这样说的，我以前呢曾经做过这个事情，现在呢在这个田上、在这个田里面播下这个种子，然后，等到秋季的时候就可以享受。那么在这句话当中呢，体现了过去、现在、未来。那么我过去，我以前做过怎么怎么事情啊，哦好像我以前的事情，现在呢，现在我播种子，然后呢未来就是我在秋季的时候就可以享用了，就是这样的。

【这完全是以未剖析时间的部分而耽著为一体、未经观察分析的我为出发点的】

那么就说在讲这个的时候呢，实际上这句话没有剖析时间的部分，然后把整个时间呢耽著为一体了。就说过去、现在、未来，那么就说没有剖析到底哪一个是“我”，过去这个是“我”吗？现在这个是“我”？还是未来是“我”？没有这样剖析，他把所有过去、现在、未来，他把这个耽著为一体了，然后就开始执著。“未经观察分析的“我”呢为出发点的”，那么这个方面就说“我”过去怎么怎么样，“我”现在怎么怎么样，“我”未来怎么怎么样，一方面呢他时间部分呢他耽著为一个整体。他没有分析，耽著为整体了。然后呢，对“我”方面呢也没有分析，就想当然的认为了这个当然是“我”嘛，以前的也是“我”，现在、未来这个都是“我”，所以说未经观察分析的时候呢以“我”为出发点。所以说这个时候呢作者和受者都是一个“我”，假立成一个我，这个方面就符合佛经当中讲的自作自受的观点。

【也就是经中所说的“自作自受”。】

实际上就说“自作自受”当中呢好像有一个本体的概念的，但实际上前面这段话当中呢已经很清楚了，他只不过没有把这种时间分成很多部分。没有分析这个“我”之后呢，就把这个作者和受者当成做一个“我”，这个方面是不经详细分析的时候呢一个“我”，这样安立很合理了。佛经当中说“自作自受”的意思也就是这样去正确理解。

【然而经中又说在胜义中现在的这个我也是不存在的。可见,这里业果之依处(的“我”)并不是依靠观察理证而得出的结论。】

一方面讲到了“自作自受”的我，但是佛经当中又说呢，说所谓在胜义当中呢这个现在的“我”也是不存在的。那么现在的“我”也不存在呢，意思就是说呢，如果现在的这个“我”不存在的话，过去、未来的“我”就更加不存在了。那么因为就是说众生耽著现在，就觉得现在“我”正在做这个事情当然是“我”就存在了。那么过去呢？过去已经灭了未来呢？未来没有生。所以像这样讲的时候，一般的众生他比较容易耽著现在。现在我们就说呢连现在也不存在，何况就说过去、未来呢也不存在了。可见这里业果依处的“我”呢并不是依靠理证得出的结论。这个方面就是说没有通过这个观察理证详细观察之后呢得出一个“我”，那么如果真正通过理证详细观察得出一个结论得话，那么这个“我”得存在就不符合道理了。

【认为我往昔饱尝了这种痛苦、现在享受安乐的想法其实也是未分析以前的五蕴与现在五蕴而假立为一个的,如此直至无始无终的三有之间统统假立为一个整体而认为是我,从这一角度而言,未经观察分析时间、地点等各个部分的我立为业果的所依是天经地义的事。】

那么就说这一大段呢，也是实际讲到了实际情况，平时我们在安立的时候呢这个假我，这个相续，假我或就说怎么样安立“我”去做业的、受报的。那么有的时候呢我们认为“我”往昔饱尝了这种痛苦，比如说：当然无始以来的这个回忆，回忆不起来的，有些人可以回忆。就说我在几个劫之前饱尝了地狱的痛苦，现在呢好不容易从地狱里面出来了，然后开始享受安乐。他如果有神通他可以这样，但是我们在这一世当中也可以。比如说：我们在年轻的时候，在小时候饱尝很多很多的痛苦，现在呢我们就说出家了、学法了，享受很多很多这个身体安乐啊。或者心的安乐啊，或者就说是享受很多很多的安乐。

那么实际上说过去受痛苦，现在享受安乐的这个想法。其实，也是未分析以前的这个五蕴和现在的五蕴而假立的，假立为一个。如果你分析的时候呢，过去的五蕴早就灭了，乃至前一刹那的五蕴现在都存在了。所以你要如果详细分析的时候呢，就不可能说这个是一个的。只不过没有分析以前的五蕴和现在的五蕴他是不是分开的，是不是一体的。然后通通把二者假立起来，假立成一个。过去的五蕴、现在的五蕴就一个我，就一个五蕴。

“如此直至无始无终的三有之间，统统假立一个整体而认为是我。”那么从今生今世这样假立，乃至于我们把这样一种时间无限的前延，往前延到这个无始无终的这样三有当中。那么像这样乃至或者说以后我们没有解脱的话，无限往后延，像这样的话就成了无始无终的三有。那么就是说如此直至无始无终的三有之间，统统假立一个整体，不管怎么样。如果你分析的话没有哪一个是真正相同的。就像河流一样，没有那一滴水是真正相同的。所以相同的道理，我们在流转的轮回当中,不管是每一生世也好，还是一生世当中的每一个刹也好，每一个五蕴都不相同，但是就说我们不分析的时候呢把所有的无始无终的流转的所有五蕴，全部假立成一个整体哦认为是个“我”。“我”以前流转，现在修法，以后会解脱的。他就有这样的一种概念的，就这样一个名言就出来了。所有说统统就假立这样一个整体认为是“我”的。

“从这个角度而言，没有分析时间、未经观察分析时间、地点的各个部分的我。”那就是说从时间方面有没有分析？没详细去分析。对地点方面也没有去分析，这些方面就是把整个立为业果的所依是天经地义的事情。这个世界上有个“我’呢，就是业果的所依。我造业，我来受报。像这样的话就符合道理了。这方面把“我”安立为业果的所依，天经地义的事情的意思就说，很符合道理了。这样的一种假立的话是可以安立的。

【如果加以分析，则因果同时是绝不可能的。如此一来，报应成熟在造业的作者身上这一点恐怕也无法建立了。】

那么如果我们要分析的时候呢, 我们说“自作自受”的这个问题就不合理了，或就说“我”，作者来受报这个问题就不合理了，“我”是业果的所依这个问题不合理了。为什么呢？如果真正分析的时候业果是不可能同时的。因果不可能同时的，你造业的时候，这个叫因的时候，那么就是说你受报的时候呢，和造因的时候不是同时的。因果不可能一体，作者和受者不可能一体。你是作者就不是受者，你是受者就不是作者。所以像这样讲的时候呢，有人说哦又是作者，又是受者。像这样的话就是假立的。比如说：现在我这个身体呢，一方面在感受以前的业，所以说现在我是受者，但是现在我好像也在造以后的业，也是作者。这也是一个粗大的假立，不经观察分析的时候可以安立的。但如果真正详细观察的时候呢，因果同时决不可能，所以说作者和受者是一个这个也不可能。

所以说如此一来呢报应成熟在造业的作者身上，这一点无法建立。那么这个报应呢就是讲受者了，受者就是这个报应成熟在造业的作者身上。作者实际上早就灭了，作者早就灭了，所以说像这样在受报的时候呢，不存在这个作者。所以说像这样讲的时候呢，实际上只是作者、受者二者之间很多很多相续假立成了一个，只是一个假立的一而已。如果你不是这样的话，如果你分析的时候呢报应成熟在造业的作者身上，这一点是无法建立的。所以说呢“自作自受”呢，“自作自受”这个问题、我是业果的所依，这个全都安立不了，都是安立不了的。

【把以前的造业者与现在的受报者以及未来将受报应者假立为一个“我”,这个“我”实际上是将若干法假立为一个的。】

那么以前的造业者也好，现在的受报者也好，还有未来将受报应者，把这个三位假立成一个我。然后就说自作自受，这个“我”实际上是将若干法假立成一个的。一方面也可以说是这个自作自受这个问题，相续为一嘛，就是说把这个相续上面是一个，或者说把这些不分析的时候假立成一个，这个方面就说是自作自受这个问题可以解决了。还有一个问题呢，就是说因为他是假立的缘故呢，也不存在一个实有的一，没有一个实有的我存在，所以呢这个方面就叫做世俗谛。

所以说我们真正在分析世俗谛的时候，通过大量的对世俗谛的问题的剖析呢，我们就会发现如果你要安立世俗谛，那就不能特别特别的仔细去分析观察。如果真正的仔细去分析观察，分析的时候就根本得不到他的本体可言，完全没办法得到。所以说不管是从造业或者说受报这个角度来讲呢，作者受者还是从业因果的角度来讲，乃至于就是用眼识去取境，这些东西观察的时候呢，他都是在一个范围当中，你不能再超过这个范围，如果你超过这个范围那就得不到了，啊，你就得不到了。所以说呢，名言谛当中的法的话经不起观察，经不起分析的原因也是这样的，我们说一切万法都是无实有的，空性的，不堪观察。所以如果你仔细观察的话二者之间关系的时候，全部都会成为空性，全部都变成就说不存在的自性。所以说这个方面我们也是通过学习麦彭仁波切的这个论典，通过他老人家的加持也可以知道得很清楚，一分析之后呢过去是造业者，现在是受报者，未来是将受报者，只不过把这些假立成“有我”，但真正一分析的时候呢早就不存在了，全部都换成新的，崭新的五蕴而已，而且根本不住一刹那，啊，只有从这个方面去假立的。“这个我实际上是将若干法假立为一个的”那么这个我就是把很多很多的法假立成一个，这个所谓的假立成一个和实有的一呢，完全不相同，性质上完全不相同的。

【如果详细分析，那么过去、现在、未来的所有蕴除了次第为刹那性以外不可能是一体，因此从这一分析的侧面而言，业之作者与受者的相续可以假立为一个。】

那么详细分析的时候呢，过去、现在、未来的所有五蕴啊，除了次第为刹那性之外，次第为刹那性，就是刹那生灭的，全部都是刹那生灭的。他不可能是一体的，怎么可能是一体，有这么多刹那刹那性的生灭，啊，一秒钟都有很多次的刹那生灭，那么怎么可能是一体？不可能是一体的。所以说从这一分析的角度而言呢，业的作者和业的受者的相续可以假立成一个，他都是刹那刹那性生灭的，所以说可以从他的相续来假立成一，所以所谓的一呢，他只是通过相续而假立的，没有一个实实在在的一。

【虽然只是安立相续，但由于同为一种衡量方式，因而不存在相违之处。】

那么就是说一个相续会不会成相违呢？一方面我们就说是又安立成一又安立成相续，会不会相违？我们说虽然只是安立相续，但是呢也可以有一种一的安立，你在安立一的时候呢也可以是相续，二者之间呢是不矛盾的，因为他是假立的。这个方面讲的是因为是同样一种衡量方式，所以说你安立相续和安立一，啊，这个方面，二者之间没有一个相违这处。我们说一个相续，一方面是讲一个我，一方面是说这就是刹那刹那次第生灭的。如果按照实际情况，按照胜义观察，我们说你这个一个相续是不是实有的，如果你要按照中观的正理来观察的时候，这绝对不可能同时存在。是相续就不是一，是一就不可能是相续。但在此处呢我们就说把整个刹那刹那生灭假立为一而已，所以说在这样一种前提之下呢又可以是相续的，又可以是一的，啊，可以说一个相续，这个是可以安立，这个是假立的。

【可是，如果对所谓“单单相续”的蕴再加以分析，也同样仅是假立而已。不是对若干法假立的“实一”终究得不到。】

那么如果我们对单单的相续的蕴，对这个蕴本身再分析的时候呢，实际上这样一种蕴本身也是假立的。“单单相续”就是说这个刹那的蕴，如果我们对这个所谓“单单相续”就是说他的相续本身，从整个相续来讲的话他是一种这个，他是一种假立的法嘛，次第次第。我们就说一个刹那的蕴是不是一种实有的呢？啊，我们说单单相续这个蕴本身分析的时候呢也同样是假立的。那么前面我们分析过呢，从他蕴的意思来看的时候也是很多很多的法组成在一起叫蕴嘛，他本身也是一个假立的法。也是把很多法聚合起来之后呢就叫做蕴，实际上蕴本身呢就说明是个假立的法。不是对若干法假立的“实一”终究得不到，那么根本的理论呢前面已经做了分析了。

【简而言之，实有一体的补特伽罗（人）不可能有，他只不过是将若干法假立为“一”的补特伽罗（人）。】

那么就是说，总结的时候呢，实有一体的人我不可能有。我们在分析了很多之后呢，如果我们不注意的话就会认为，啊，这个在书本上在分析的和自己无关的。但实际上我们所分析的是什么，我们所分析的，如果你把这个目光一转的时候呢，实际上我们所分析的也就是平时我们所执著的这个我，我们所执著的这个我到底存在还是不存在，啊，这个方面是完全关系到自己的问题。所以说我们最后在下结论的时候呢，我们如果缘我们的身体，缘我们所执著的这个人我去观察之后，我们就会得到一个结论，实有一体的补特伽罗是不可能有的，只不过是把很多很多若干法假立为一的补特伽罗。

那么这个时候呢我们就得到一双慧眼了。得到慧眼之后再观察，就会产生一个所谓的这个一的补特伽罗是假立的，把很多法假立起来的。那么就说如果没有得到慧眼，我们就还会一直一直这样流转下去，还会一直把若干法假立的一认为是实有的。然后在这个上面产生很多很多，啊，就说是不可能出现的痛苦，或者根本不需要感受的痛苦，这个方面假立了很多很多痛苦和安乐，那实际情况我们再一看呢，所谓的很多安乐和痛苦都是虚幻的。全都是在一个不存在的我的上面，把他增益出来的，啊，全是增益出来的，所以说像这样的话，我们就说是观察，像很多论典当中所讲的一样，对这些法就不会太执著了。

【依靠此理我们也可明白业果的安立法等诸多要义。】

那么通过这样安立的方式，通过这种道理呢，就说业因果安立的方式也是这样的。那么我们就详细观察业因果之间，业和果之间是一体呢还是他体呢？这样观察的时候就得不到业因果，但是呢就说是如果不详细观察的时候呢，就说是从他的假立的方式可以安立，从他相续，相续为一的方式呢可以说，你造了这个业，你会受这种果，像这样的话，二者之间有这样的关联。但实际上有没有实实在在的一条线，把他牵着走，走了几个劫之后受报了，没有这样的。业做了之后马上灭了，但灭了之后他不是实有灭，所以后面的时候，因缘和合的时候还会生起，这一方面的问题在《入中论》在讲业因果的那一部分讲得非常非常细致。

【此处是观察业果的所依也就是经中所说的自作自受“我”到底是什么,千万不要理解成是熏染习气的根本等。】

那么这一大段所观察的业果的所依，也就是经中所说的自作自受的“我”到底是什么？这一方面在破实一的补特伽罗，而且尤其是后面这一段，那么业果所依的这样一种，业果所依的这个“我”，自作自受的“我”到底是什么？我们就说所谓的这个我只不过是不分析这样一种时间啊地方啊，把所有的五蕴，把他们串起来，假立成一个我，这个我就叫做业果的所依。所以我们就知道这个我呢实际是一种假立的，实际上不存在，这段是在对“我”观察，不是在对熏染习气的根本，熏染习气的根本就是指阿赖耶识。阿赖耶识呢，就是说，有些地方讲这个阿赖耶识呢就是能够熏染习气，很多很多的习气，就留存在阿赖耶识上面，那么他是作为一个业果的所依，那么当然这一段话不是在观察阿赖耶识他作为业果所依的这个问题，而是在观察佛经当中自作自受的我，这个我到底是什么？所以说这个观察的方向不要搞错了，主要是对这个我不存在，我是假我，这个方面可以做一个分析了，不是对阿赖耶识做观察的。

**子二、破虚空等总能遍之实一：**

下面是讲第二个问题了。第二个问题是讲破虚空等总能遍之实一，那么就是说第一个科判已经讲完了，“别能遍”已经讲了。下面是讲第二个问题了，破虚空等总能遍。那么破虚空还有总法啊，就说总别当中的总，还有虚空等等啊，这个方面呢可以从一个角度来讲他是一个总的能遍，他能够周遍到一起法当中。那么这个虚空等，或者说就是这个总法到底存不存在实有呢？不存在实一。那么在下面这一段话当中呢，所观察的所破斥的，主要是总，啊，在因明当中这个总别当中的总，那么像这样的话，虚空呢这部分就说，虚空呢这个观察破斥的方式在后面的论典当中还会详细观察，但是虚空他作为一个总能遍呢，这个方面也可以设在这个科判当中，一起观察和破斥的。

**异方相联故，诸遍岂成一？**

那么这个方面就关系到一个能遍和所遍的问题，啊，能遍和所遍的问题。那么前面呢我们也分析过能遍和所遍，那么可以说虚空或者说是这个总法，他作为一个能遍，然后就是这个是个总的法，那么差别法呢就是他的所遍。那么就是说这样一种能遍，到底是不是实一的？像虚空啊，像总法呢，像这样一种是不是实有的一呢？啊，不是实一。异方相联故，诸遍岂成一？诸遍这个遍字呢，后面这个遍字就是讲能遍，一切的能遍怎么可能变成一个呢？为什么呢？这个能遍和所遍啊，他是有关联的，那么因为这个能遍和异方，这个异方就是说不相同的所遍，有相联的缘故，所以一切的能遍不可能变成一个。啊，异方相联就说这个能遍和异方的所遍，不同的所遍，他是有紧密关联的缘故，他有紧密关联所以说能遍就不可能变成一个。那么这个是什么推理呢？因为这个所遍有很多很多的法，所遍的法就是一切人，一片森林，或者整个山河大地的法都叫所遍。

那么因为就说对方的观点来说一个总的能遍这个叫做总法，这个总法是周遍在所有一切的别法当中的，周遍一切别法。所以象这样讲的时候呢，而且他也认为这个能遍这个总法他是实有的一，这个方面我们就说呢你的能遍和所遍是不是有没有关联？是不是别别他体的？那么如果二者之间是别别他体的话他就不能成遍了。你遍给谁，因为二者都不相同就没办法遍，像这样的话就必须要有相联。不是说别别存在的，别别存在，柱子和瓶子别别存在，你说柱子遍于瓶子这个是无法安立的。所以像这样讲的时候就能遍和所遍的之间的关系不可能像柱子和瓶子一样别别存在，单独存在是不可能的。

那么如果二者之间有相联，相联的时候如果这样观察如果有相联和话，他所遍的法有各式各样。当他所遍的法有这么多的原故呢，那么就说你的能遍怎么可能是一个呢，你的能遍不可能是一，所以能遍岂成一的意思就是这样的。下面就要详细的解释或者反过来讲，如果你的能遍是一个的话，你的所遍不可能很多，你的所遍不可能很多，因为能遍和所遍是紧密相联的，紧密相联。所以这样两种情况，能遍有一个，所遍很多，在这两种法都存在的前提之下，我们再观察的时候就会出现两种过失，就会出现两种过失。如果你承许所遍有很多的话，和这个所遍紧密相联的能遍不可能是一个，那这个能遍也会变成很多很多。那么如果你反过来你承许能遍是一个，那么所遍就不可能有很多，只能是一个，就只能是一个，所以这两种问题就是这样子。

【一般来说，所谓的遍，有一体遍与异体遍两种。】

所谓的遍有一体的周遍和异体的周遍两种方式。

【一体遍：是指若干法以一体的方式跟随着它的自性,诸如总法与别法。】

那么第一种一体遍呢，就比如总法和别法一样。总法和别法前面我们讲过，比如说树这个就叫做总法，然后其他的这个松树啊，其他的柏树啊，檀香树啊，这些树叫别法。那么这个总法，这个一体遍是指若干法，若干法就是别法。那么以一体的方式跟随他的自性，所有的这些若干的别法像松树，柏树啊，他都就叫树，都是树。所以以一体的方式跟随着它的自性，就象总法和别法一样。所以有这么多的树呢实际都叫做树，这个树叫做总法，其他的树呢桉树等等叫做别法，所以这个叫做一体遍，他没有别别的。桉树也是树，松树也是树，所以这个方面以一体遍的方式。

【第二种叫做异体遍，异体遍:指在某一法的整个范围内,以他体的方式普遍存在,诸如染料遍及衣服。】

异体遍是什么意思呢？在一个法的范围当中，比如说一块布料，这个叫在一个法的整个范围内。以他体的方式普遍存在，那么染料把这个以普遍的方式把他染厚了。通过他体的方式普遍存在，比如说染料是以他体的方式，染料不是布，染料不是布，但是染料可以通过他体的方式可以普遍存在在这块布的上面。二者之间，首先他是他体的，但是通过他体的方式可以普遍的存在在这上面，这个方面叫做异体遍。比如说染料遍及衣服的时候，这个方面就叫做他体。异体遍，就说是从这个方面可以了知，一体遍和异体遍的方式。不管是一体遍也好异体遍也好，实际上他都有一个能遍和所遍，都有一个这样周遍的问题，都有一个能周遍的问题。

【对于这其中的虚空、时间、方向能周遍一切的总能遍,以广大、无量的这一心识耽著为有实法,从而便出现了时因派等外道的主张。】

在前面把这个一体遍和异体遍讲完之后，下面再讲这个总能遍。总能遍是什么呢？其中的虚空、时间、方向能够周遍一切的法，他叫做总能遍。那么这个我们在分析的时候，虚空是不是能够周遍一切法呢？从名言谛，从某个侧面来讲，虚空可以周遍一切法。然后这个时间呢？一切法要不然是过去，要不然是现在，要不然是未来，一切法通过时间可以周遍，时间可以作为总能遍。方向呢？方向也有要不然就是东南西北，反正是总有一个方向的，方向可以作为总能遍。这个是在某一角度不详细分析的时候可以这样假立，虚空这些作为总能遍是可以的。但是呢如果以广大、无量的这一心识耽著为有实法这就不对了，这个是错误了。实际上虚空、时间、方向等等都不是实实在在存在的一个东西的，虚空他不是实有存在的，时间、方向他是属于不相应行，他都是假立的法。但是如果我们认为虚空他是广大的、无量的，通过这样认为虚空和时间他是广大无量的这一心识，把他耽著为一个实实在在的有实法那么是不对，就出现了时因外道等等，时因派很多外道的主张，这个方面就是此处要所破之处。也就是说前面讲的意思也就是说如果你在某个侧面世俗假立这个虚空、时间、方向作为总能遍这个可以，但你如果认为虚空、时间、方向作为一个实实在在的总能遍，这个不成立。

【然而,胜论派等认为:自身随行众多“别”法的“总”法是以周遍、恒常、不现的自性而存在的,它就像用一根绳子拴起许多牦牛一样贯穿存在于一切“别”法之中。】

那么前面就介绍了时因派等的主张，然后就说是胜论外道他认为：自身随行众多“别”法的“总”法是以周遍、恒常、不现的自性而存在的。这个方面就出现了总法和别法，这样一种说法。那么这样一种总法呢，他自身随行很多很多的别法，也就是说这样一种总法他是一个总的，然后他自己随行了很多很多的差别法。那么这个总法是以周遍、恒常、不现的自性的方式而存在的。

那么为了便于理解他就讲了，就象一根绳子拴起许多牦牛一样贯穿存在于一切“别”法之中。许多牦牛，许多牦牛就相当于别法，相当于别法，然后一根绳子就相当于总法，那么一根绳子他可以把很多牦牛贯穿起来存在于一个法当中，这个方面就讲总和别的方式，总和别的方式就是这样承许的。

【“总”又分为大总与小总两种,所谓的大总是指周遍一切,如“有”;小总则指(遍于同类事物的总法),如“牛”。】

胜论外道在承许的时候所谓的总又分为大总和小总两种。所谓的大总是指什么呢？周遍一切，如“有”。为什么叫做有呢？因为所有只要存在的法，或安立的法他都是有的法，所以有他就叫做大总。你不管是牦牛，还是人，还是瓶子都是有，他都是有的法，所以大总他就叫做有。小总是指(遍于同类事物的总法),比如说“牛”。牛有很多，牛有牦牛、黄牛，有很多牛，蜗牛，蜗牛他可能不是牛，他有这个名字吧。反正就说黄牛、牦牛这些，这些都叫牛。那么遍于同类事物，这个牛呢就遍于同类事物，像这样就叫做小总。人类也是一样的，有很多人，但是像这样的话人就是小总。他们就是从这个方面的总和别就是这样。

但是内道当中，内道当中总法它的的确确是一种，总法是一种假立的法，他是一种假立。比如说瓶子他是一种概念，瓶子是一种概念，但是外道认为总法他是实有的。他是在承许这个总法是实有的前提之下，他又分了两类，一类是总和别是一体的，一类呢认为这个总和别是他体的。但是都是共同的一个点，讲总，他是一个实实在在存在的东西。这个方面和内道的名言谛完全不一样，内道的名言谛就是说你把很多很多的法假立成一个总类，从遣余的方式安立一个总。比如都叫做人，实际真正一个人他是一个总的概念而已，他存不存在呢？他不存在。他除了别别的法之外，没有一个东西，没有一个实实在在的东西叫做人。所以这些牛也好，还是这些总法也好都是一样的，所以内道的总就是这样的，这样一种遣余，他不存在实有的，内外道他不承许一个实有的总。下面主要就是要破这样一个总法。

【这一胜论派认为总法与别法实体是互异的】

胜论外道他认为总和别之间是互异的。那么在因明当中，在《量理宝藏论》第三品当中，也主要提到了这个因为他也讲了总别的关系。像这样也提到了胜论外道的总法和别法。实际上在破斥的时候他就说如果说总法和别法是他体的，除了这个别法之后还有一个总法的话应该看得到，应该见得到，不见的原故，那就根本不存在。因为比如说这个瓶子它是别法，瓶子这个是别法，然后就说这些都是别法。那么除了别法之外，还有一个他体的东西，还有一个他体的实有法，实法他叫做总法。比如说这个法称论师，萨迦班智达就是如果二者他体存在的话，那么除了别法之外，还单独找到一个总法的存在。但是我们所谓的瓶子，所谓的整个瓶子、树除了这个别别的松树这些之外，哪里还有一个单独的东西叫做树呢？我们看如果指着一棵松树，这是一棵松树他是别法，那么除了这个别法之外，还有一个东西叫做树，你在哪里能找得到？你再指一棵柏树，他是柏树他是别法，所以你把所有的别法全部找完之后，在这个之后你找不到一个总法。所以你认为总法和别法都是他体存在的有实法的话，在这个之后应该找得到，但是找不到的原故，你的观点是不合理的。

【数论派则主张总法与别法为同一实体。】

那么数论外道认为总法和别法是一体的，是一体。比如说自性，自性二十三谛当中，二十五谛当中的自性和二十三谛当中的这样一种法，二十三谛法他就叫做别法，然后他的自性就叫做总法，一切别法都是以总法为因而出生的。他就举了这样一个总法和别法，他是同一个实体的。那么这个方面也是可以通过前面的理论破掉的，那么也是可见不可得。如果总法和别法是同一个实体，为一个实体的话，那么我们在见别法的时候就可以见到总法。当我们在见，当我们在见松树的时候，在见别法的时候，同时也能够见到树。但是实际上我们只见到了别法，没有见到总法，没见到总法。所以从这个角度来讲的时候你的总法也是不存在的，没有一个实实在在的东西叫做总法，如果你存在一个有实的东西叫做总法就会出现这样的过失。

【诸如此类,各说不一,但无论(他们所许的)能遍是任何一法也好,都可以依据这一理证而破除。】

那么诸如此类很多很多不同的说法，把你们所许的能遍是怎样的一个法，都可以通过下面这个理论进行破除。下面的理论下节课再讲，今天讲到这个地方。